

Mythologies du travail

Le travail nommé

Logiques Sociales

Collection dirigée par Bruno Péquignot

En réunissant des chercheurs, des praticiens et des essayistes, même si la dominante reste universitaire, la collection *Logiques Sociales* entend favoriser les liens entre la recherche non finalisée et l'action sociale.

En laissant toute liberté théorique aux auteurs, elle cherche à promouvoir les recherches qui partent d'un terrain, d'une enquête ou d'une expérience qui augmentent la connaissance empirique des phénomènes sociaux ou qui proposent une innovation méthodologique ou théorique, voire une réévaluation de méthodes ou de systèmes conceptuels classiques.

Déjà parus

Lysiane BOUSQUET-VERBEKE, *Les dédicaces*, 2004.

Gérard REGNAULT, *Le sens du travail*, 2004.

Saïd ADJERAD, Jérôme BALLEST, *L'insertion dans tous ses états*, 2004.

Agnès VILLECHAISE-DUPONT et Joël ZAFFRAN, *Illettrisme : les fausses évidences*, 2004.

Hanne TROEST PETERSEN, *Deux facettes du Revenu Minimum d'Activité : Y a-t-il réellement une alternative pour les « laissés-pour-compte » ?*, 2004.

Christian ROY, *Sens commun et monde commun*, 2004.

Ahmed BENBOUZID, *L'immigration algérienne*, 2004.

Marie-Madeleine MILLION-LAJONIE, *Ecrire sur soi entre femmes*, 2004.

Françoise LIOT, *Le métier d'artiste*, 2004.

Emmanuel DREYER et Patrick LE FLOCH (dir.), *Le lecteur*, 2004.

Michel GIRAUD, *Le jeune SDF*, 2004.

Emmanuel ETHIS, *Pour une po(t)étique du questionnaire en sociologie de la culture. Le spectateur imaginé*, 2004.

Josette COENEN-HUTHER, *Femmes au travail Femmes au chômage*, 2004.

Gwen MOORE, Mino VIANELLO, *Genre et pouvoir dans les pays industrialisés*, 2004.

P. ANCEL et A. PESSIN (dir.), *Les non-publics, Tome 1*, 2004.

P. ANCEL et A. PESSIN (dir.), *Les non-publics, Tome 2*, 2004.

Daniel BECQUEMONT
&
Pierre BONTE

Mythologies du travail
Le travail nommé

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-
Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Hargita u. 3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Degli Artisti, 15
10124 Torino
Italie

© L'Harmattan, 2004
ISBN : 2-7475-6572-6
EAN : 9782747565721

INTRODUCTION

The heavens themselves, the planets, and this centre,
Observe degree, priority, and place,
Insisture, course, proportion, season, form,
Office, and custom, in all line of order :
O when degree is shaken
Which is the ladder to all high designs
The enterprise is sick ! How could communities,
Degrees in schools, and brotherhoods in cities,
Peaceful commerce from dividable shores,
The primogeniture and due of birth,
Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels,
But by degree, stand in authentic place ?

Shakespeare, *Troilus and Cressida*, Acte I, scène III.

Si l'on assignait au terme "travail" un sens commun, tel qu'il est spontanément accepté dans nos sociétés occidentales, on serait assez aisément d'accord pour le désigner comme toute forme d'"action de l'homme sur la nature", couplée à ses résultats. L'universalité de cette fonction, qui relève ainsi quasiment de l'ordre du biologique¹, ne lui confère cependant pas une valeur positive lui permettant d'interpréter la manière dont ces activités s'organisent dans les sociétés non industrielles, traditionnelles ou autres, ni même dans notre propre société occidentale préindustrielle. Ni sans doute dans la société qui s'ébauche actuellement avec nos nouvelles technologies.

¹ Ou de ce que nos sociétés appellent l'ordre de la "nature", ce qui souligne l'association étroite des notions de travail et nature dans les représentations qu'elles se font des activités humaines. Une des ambitions de cet ouvrage sera d'analyser les conditions de cette association.

Les hommes, en fait, dans la plupart des sociétés, n'agissent pas sur la "nature" aux fins de satisfaire des besoins positifs tels que se nourrir ou se vêtir, mais pour sceller des relations d'alliance avec des forces cosmiques ; la nourriture, la satisfaction des besoins, ne sont que des signes, des "retombées" bénéfiques témoignant de ces relations d'alliance qui inscrivent, dans les représentations comme dans la réalité sociale, les sociétés dans un certain ordre de l'univers. L'on ne saurait alors parler de "travail" dans ces sociétés sans projeter malhabilement notre propre catégorie de travail sur leur propre fonctionnement.

Observant une société éloignée de la nôtre, la société océanienne Maenge, Michel Panoff observe qu'en aucune circonstance les activités productives ne sont vécues, et encore moins conçues, comme une lutte des hommes contre la nature en vue de la transformer mais comme un rapport contractuel qui englobe aussi les morts et plusieurs personnages mythiques². Le terme *milali*, que l'on pourrait traduire par peine ou souffrance, justifie la transmission familiale des droits sur la terre et ouvre une "dette" : en contrepartie de cette peine, la terre doit "rendre" mais cet échange ne peut avoir lieu sans l'intervention d'êtres surnaturels à l'égard desquels les hommes sont débiteurs et auxquels ils doivent consentir des dédommagement.

Au Moyen-âge chrétien, les activités productives étaient conçues comme la conséquence, parfois condamnation, parfois heureuse compensation, du péché originel, de la Chute de l'Homme chassé du Paradis et condamné à la "peine" et à la mort. Et ce que nous appelons de nos jours "produit du travail", – ou par

² « Il est impossible de décrire l'horticulture selon les Maenge comme une activité permettant à l'homme de faire surgir (*pro-ducere*) de la richesse par son travail ou de dire que les efforts déployés dans un jardin sont conçus comme une conquête de la nature ou une lutte pour son asservissement comme le voudraient nos propres habitudes intellectuelles. Ce qui ressort, bien au contraire, de ce tableau, c'est l'idée d'une relation contractuelle entre plusieurs partenaires dont aucun ne doit se retrouver plus riche ou plus pauvre, et c'est pourquoi la réussite d'un jardin est une affaire tant morale que technique ou économique », M. Panoff, « Énergie et vertu : le travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne », *L'Homme*, 1977, XVII (2-3) : 7-21.

un raccourci conceptuel tout à fait particulier à notre société, "travail" tout simplement – était conçu comme fruit de la "bonté naturelle" de la Divinité à l'égard de sa créature. C'est dans le cadre d'une vision cosmologique du monde, accordant plus de place au "surnaturel" qu'au "naturel", à l'action des dieux qu'à l'action des hommes, et fondée sur un système généralisé de correspondances analogiques, que s'inscrivaient les activités humaines, qu'elles soient génésiques, productives, ou plus généralement sociales.

Affirmer qu'il existe une notion universelle du "travail", dans toutes les sociétés humaines ou non (même si l'on ajoute qu'elle est susceptible de diverses lectures et diverses interprétations) ne permet pas de comprendre les conditions réelles d'exercice de ce "travail" en aucune d'entre elles. "L'action de l'homme sur la nature", dans le langage de notre société, est une expression qui ne dit rien des qualités particulières sous lesquelles cette action est organisée et représentée dans la diversité des sociétés humaines.

Nous nous proposons de montrer que cette notion de "travail" sous forme d'activité matérielle régissant les relations entre "l'homme" et la "nature" est une figure produite par le mouvement des idées occidentales. L'enjeu de ce retournement est essentiel. Il s'agit d'une tentative de déconstruction d'un schème originel dont la condition principale est que nous soyons capables d'"anthropologiser", par l'analyse de nos propres représentations et pratiques, un domaine fondamental, puisqu'il s'agit de représentations et de pratiques qui organisent non seulement les paradigmes fondateurs de notre société mais aussi notre démarche scientifique. Tout autant que de déconstruction, terme emprunté au post-modernisme ambiant, l'on pourrait parler d'une construction du concept de travail dans notre société. Il faudra, pour cela, passer par la chute d'Adam, la rédemption christique, la peine des hommes, leur droit de regard sur certaines choses créées dans le rationalisme chrétien, l'éthique protestante, la religion naturelle, et ce dérivé particulier de la religion naturelle que fut l'économie politique classique et que demeure notre économie libérale actuelle.

Dans son *Monologion* (XI^e siècle), le théologien Anselme de Canterbury s'interroge sur le problème essentiel qui se pose à l'homme, celui de l'existence d'un Bien Suprême. L'homme, affirme-t-il, ne désire que ce qu'il estime être des biens (valeurs, biens de l'âme, ou encore biens intérieurs). Si ces biens peuvent être comparés « sous le rapport de l'égalité, de la supériorité ou du moindre, ce ne peut l'être que par un élément qui n'est ni l'une ni l'autre de ces choses, mais qui, le même dans chacun, les unit »³. Tout ce qui est bon l'est par quelque chose d'unique qui se trouve dans les différents biens. Il y a donc quelque chose qui rend toutes les choses bonnes et les unit en lui.

Or seul Dieu est bon par lui-même, et tout le reste l'est par lui. Les valeurs ne peuvent se mesurer que par une Valeur suprême, elles ne sont homogénéisées que par une substance divine que contiennent ces biens. De même, il existe une Grandeur suprême parce que toutes les autres grandeurs « sont telles en vertu de ce qui est grand par soi-même »⁴, grandeur n'étant pas à entendre du point de vue spatial, mais de celui de la sagesse et de la dignité.

Ce raisonnement est, dans sa forme, rigoureusement le même que celui d'Adam Smith, recherchant une commune mesure des valeurs, et, plus encore, de celui de Marx dans les premiers chapitres du *Capital*. Là où Anselme homogénéise les « biens intérieurs » dans la Substance divine, Smith et Marx homogénéisent les « biens extérieurs » que sont les marchandises dans la substance du travail. Les deux raisonnements réduisent la diversité des « natures » ou « choses » à une substance commune.

Le contenu, certes, en est distinct. La richesse, pour Anselme, est celle de l'âme ; les biens sont désirés par l'homme en fonction de leur sens de la justice. La richesse, pour Marx, « se présente comme une immense accumulation de marchandises ». Mais, dans l'un comme l'autre cas, une substance commune homogénéise des « natures » dans un élément qui leur est commun, et qui est défini

³ *Œuvres philosophiques de Saint-Anselme*, Paris, Aubier : 1945 : 73.

⁴ *ibidem* : 76.

comme substance. L'ordre qui résulte de la mise en jeu de cette substance est cependant radicalement différent.

Pour Anselme, les biens, grandeurs et natures du monde demeurent qualitativement irréductibles : on ne peut nier que certaines natures soient meilleures que d'autres. « Si quelqu'un regarde les natures, il remarque qu'elles ne sont pas toutes égales en dignité, mais qu'elles se distinguent par une inégalité de degrés »⁵. La référence à une Substance suprême implique une hiérarchisation des biens, des grandeurs et des natures.

« Que par un raisonnement semblable, toutes les créatures soient hiérarchisées, cela est évident. Car, de même qu'une chose est plus élevée par sa nature lorsque, par son essence naturelle, elle est plus proche de la plus élevée, ainsi une nature est d'autant plus grande qu'elle est plus semblable à l'Essence souveraine »⁶.

La hiérarchie ainsi établie est une hiérarchie de qualités. Si les natures peuvent être comparées, ce ne peut l'être que par cette qualité de biens qu'elles recèlent. « Je ne parle pas de cette grandeur spatiale, comme pour les corps, mais de celle qui est d'autant plus grande qu'elle est meilleure ou plus élevée, comme l'est la sagesse »⁷. Les natures demeurent irréductibles l'une à l'autre, qualitativement séparées. La substance commune qu'elles contiennent ne les dispose en hiérarchie que parce qu'elle les sépare, les range dans des espaces différents. Ce monde de valeurs hiérarchisées, liant société et cosmos dans une même totalité, est encore celui auquel se réfère Shakespeare au début du XVII^e siècle.

On reconnaîtra dans cette introduction du *Monologion* la plupart des caractéristiques que Louis Dumont assigne aux sociétés holistes. Dans ces sociétés, la valeur s'organise comme une totalité, selon une vision organisée du monde dont la clôture dessine un cosmos, « tout fini et hiérarchiquement ordonné, donc qualitativement et ontologiquement différencié », selon une formule d'Alexandre Koyré⁸ définissant uniquement le monde

⁵ *ibidem* : 78.

⁶ *ibidem* : 123.

⁷ *ibidem* : 76.

⁸ A. Koyré, *Etudes newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1969 : 29.

physique mais qui s'applique parfaitement à l'univers social décrit par Dumont. La hiérarchie est « l'ordre résultant de la mise en jeu de la valeur »⁹, cette dernière ne pouvant être appréhendée que par l'agencement des éléments dans une totalité. Dans ces sociétés holistes, faits et valeurs sont imbriqués, contrairement aux sociétés individualistes qui les séparent et au sein desquelles le sujet détermine ses propres valeurs.

Les "biens extérieurs" de Smith et de Marx sont au contraire réductibles dans leur entier à une substance commune, le travail, quantitativement homogénéisé. Pour Adam Smith comme pour Marx, les valeurs prennent la forme de richesses matérielles ; pour Smith, le travail, ne variant jamais dans sa valeur, est une mesure fixe et invariable, où se confondent dans une représentation commune le travail comme action sur la nature, orienté vers une fin, et les produits de ce travail. Pour Marx, le travail est une substance quantifiable, divisible et recomposable. Pour l'un comme pour l'autre, le travail est un médiateur privilégié entre les hommes et la "nature" – en leur sens moderne – entre le monde des sujets humains et celui d'une nature divisible en choses ou objets.

Seule cette homogénéisation permet au travail d'être nommé en tant que concept, désigné en tant qu'activité générale proportionnée à ses résultats matériels. Le travail peut alors assurer une relation équilibrée entre le sujet et l'objet, l'acte de production et la chose produite. Une raison instrumentale utilitaire s'élabore sur des critères objectivés de besoin et d'utilité. La science, modèle de connaissance d'un monde d'objets divisibles et recomposables, fournit le modèle le plus achevé de cette raison instrumentale. Les "faits" et "choses du monde" sont clivés d'avec les valeurs – telles que les concevait Anselme –, ou peut-être constituent-ils la seule valeur.

Sortie de sa période classique, qui correspond au capitalisme du début du XIX^e siècle, l'économie politique n'accorde plus au travail ce statut théorique privilégié, mais elle prolonge sur un

⁹ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique de l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983 : 263.

autre plan la même disposition des signes. Ceux-ci s'inscrivent dans une théorie de l'action finalisée où la maximisation des ressources rares représente, implicitement ou explicitement, la maximisation du bonheur des individus. L'utilité pensée subjectivement au niveau de l'individu est devenue mesure de la valeur. Le développement croissant de la production est le garant du bonheur du plus grand nombre, et les valeurs, collectives ou individuelles, se représentent par la production des choses quantifiables. L'individualisme économique, un mode de connaissance et de domination rationnelle sur la nature, une mise en scène de la production et de la consommation garantissant le bonheur de l'individu, autant de formes prises, dans notre société industrielle, par ce rapport entre sujet et objet, dont le travail fut longtemps le médiateur privilégié¹⁰.

L'univers tel que le conçoit Anselme constitue un réseau hiérarchisé mis en ordre par une valeur suprême, où toute chose ne se compare à une autre qu'en fonction de l'étincelle de divinité en elle déposée, où tout individu ne se mesure à un autre qu'en fonction d'une promesse de rédemption possible, incarnée par la médiation sacrificielle du Christ. La "nature" constitue une sorte de dégradé qui s'étage du surnaturel de l'empyrée à un monde déchu et dévalorisé condamné par la Chute d'Adam¹¹. Quant au travail, si Anselme compare la création divine au travail de l'artisan, c'est pour mieux souligner que ce dernier ne fait que recopier "la forme des choses", qui préexistait dans l'Esprit Divin, en sa quiddité et ses qualités, à l'acte de création même. Conformément à la

¹⁰ « Pour les modernes, au contraire, l'Être humain, c'est l'homme "élémentaire", indivisible sous sa forme d'être biologique et en même temps de sujet pensant. Chaque homme en particulier incarne en un sens l'humanité entière. Il est la mesure de toutes choses (dans un sens plein et tout nouveau). Le royaume des fins coïncide avec les fins légitimes de chaque homme, et ainsi les valeurs se renversent. Ce qu'on appelle "société" est le moyen, la vie de chacun est la fin. Ontologiquement, la société n'est plus qu'une donnée irréductible à laquelle on demande de ne point contrarier les exigences de liberté et d'égalité », L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1969 : 23.

¹¹ Pour certains théologiens, le péché originel étend la condamnation divine à l'ensemble de l'univers, cf. Joseph de Maistre, *Sur les sacrifices*, Paris, Agora, 1994 : 61.

tradition aristotélicienne, l'artisan n'agit pas sur le monde, il copie la forme des choses en prenant une matière extérieure à lui-même, et son "travail" ne prend sens que parce que cette forme en préexiste dans la Substance suprême.

Si l'on tente de se situer de l'intérieur de l'univers conceptuel d'Anselme de Canterbury, et que l'on se contente pas de l'appréhender à travers les catégories mentales de nos sociétés industrielles, l'idée d'"action de l'homme sur la nature" constitue une grille d'interprétation tout à fait inappropriée : le travail n'est pas ici concevable comme action sur un monde de choses¹². Les deux termes même qui se répartissent autour de cette fonction, "homme" et "nature", ont chez Anselme un sens bien éloigné de celui que nous leur attribuons aujourd'hui. La nature s'ordonne hiérarchiquement selon la qualité de surnaturel qu'elle détient et ne se définit que par référence à une surnature divine. L'homme n'y est pas individu en notre acception moderne, mais partie d'un tout social et cosmique, maillon d'un réseau où, sans se dissoudre, il existe en filigrane comme individu selon le rang qui lui est assigné dans la hiérarchie sociale et selon la grâce divine qui lui est accordée.

Il paraît donc nécessaire de poser le surnaturel comme concept premier, non comme clôture ultime du sens, mais comme représentation de base par les sociétés humaines de l'univers et de la société comme un tout continu, clos, dont chaque partie ne se mesure à une autre que par référence au tout. La définition qu'a donné Koyré du monde médiéval : « un tout fini et bien ordonné, dans lequel la structure spatiale incarne une hiérarchie de valeur et de perfection »¹³ anticipe par bien des côtés la définition du holisme par Dumont : Koyré l'oppose au monde d'après la coupure galiléenne et son rejet de « toutes considérations basées sur les notions de valeur, de perfection, d'harmonie, de sens ou de fin, et finalement la dévalorisation complète de l'Être, le divorce total d'entre le monde des valeurs et le monde des faits »¹⁴. Le cosmos

¹² *op. cité* : 89.

¹³ A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973 : 11.

¹⁴ *ibidem* : 12.

apparaît comme l'expression d'une surnature englobant ce que nous appelons maintenant le monde, univers, étoiles, planètes, terre, société, individus, dans un réseau de correspondances qui ne sont pas divisibles en catégories exclusives¹⁵ où aucun élément ne peut être saisi dans sa particularité mais seulement dans sa référence au tout. Ce « tout » est un être vivant ou se comporte comme tel. Il est dominé par l'hétérogénéité, encore que l'on puisse y discerner des homogénéités partielles, qui, d'une certaine manière, rendent l'histoire possible.

Un tel point de départ posant le surnaturel comme concept et son *topos* comme cosmos n'implique nullement un regret quelconque de la dissociation effectuée par les sociétés modernes entre faits et valeurs. Elle se place dans la tradition des études de Max Weber posant le fait religieux comme premier, et tentant de retracer les éléments qui, dans la religion chrétienne, ont rendu possible, sous certaines conditions, le développement du capitalisme. Plus récemment, Marcel Gauchet¹⁶ a lui aussi posé le fait religieux comme premier – rejetant l'opposition entre mythologie et religion – et analysé la manière dont la religion chrétienne pouvait être considérée comme « la religion de la sortie de la religion ». Une partie de l'analyse effectuée dans cet ouvrage se place sous l'égide du concept weberien de « désenchantement du monde » repris par Gauchet. A cette expression nous ajouterons celle de « massacre des illusions » que Leopardi¹⁷ utilisait pour désigner sur le vif la montée du rationalisme des Lumières, expression qui accentue l'aspect dramatique et paradoxal de ce mouvement.

L'on ne saurait donc prendre comme point de départ l'opposition entre "nature" et "culture" (ou société), ce qui serait projeter sur les sociétés holistes des catégories propres à nos sociétés modernes, et mènerait à des contradictions

¹⁵ Voir à ce sujet les commentaires de Michel Foucault sur la classification (probablement) inventée par Borges, in *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 : 7-11.

¹⁶ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1983 : II.

¹⁷ Leopardi, *Le Massacre des illusions*, Paris, Allia, 1993.

insurmontables. Penser à partir d'une opposition homme/nature (ou nature/culture) sans prendre en compte le concept de surnature conduit à une oscillation de l'un à l'autre terme qui ne saurait se clore.

Les catégories de "nature" et de "culture-société" ont elles-mêmes leur histoire dans notre société occidentale. Les différentes modalités et ruptures qui ont permis de penser en opposition "nature" et "culture", au contraire, gagneraient à être saisies comme modalités dont la nature et ses lois spécifiques se coupent – se décrochent pourrait-on même dire – graduellement du surnaturel au cours de notre histoire. Jusqu'au XIX^e siècle, par bien des aspects, une "religion naturelle" se référait ainsi à des lois naturelles qui étaient signe, voir preuve pour certains, de l'existence du surnaturel de la divinité¹⁸.

Ce déplacement devrait enfin permettre d'éviter des questions naïves que se posent parfois certains anthropologues, qui consistent à se demander – évidemment ils ne l'expriment pas si naïvement – pourquoi l'homme primitif ne pense pas immédiatement l'univers selon les catégories de la rationalité occidentale. Poser un mode de pensée holiste sous l'égide du surnaturel différent du champ de notre rationalité et possédant sa logique propre, qui ne s'épuise pas dans les sociétés industrielles, devrait permettre d'éviter des questions qui, du fond de notre rationalisme positif, sont tout aussi naïves que les cosmologies primitives, du type pourquoi "les hommes réels" se représentent-ils la "réalité" sous forme fantasmée, de "reflet déformé" ? Il nous faut partir de l'homme se représentant, donc faire entrer les représentations dès le départ, et non postuler aux origines un homme "réel". Le monde est enchanté dès les origines, il ne le devient pas. Au contraire, toute l'histoire est désenchantement du monde, comme l'a déjà montré Weber, et le rappelle Gauchet en élargissant le sens weberien d'élimination de la magie en tant que technique de salut à celui d'« épuisement

¹⁸ On consultera D. Becquemont, *Darwin, Darwinisme, Evolutionnisme*, Paris, Kimé 1992, et D. Becquemont et L. Mucchielli, *Le cas Spencer*, Paris, P.U.F., 1998 ; voir aussi Antonello La Vergata, *L'equilibrio e la guerra della natura*, Naples, Morano, 1990.

du règne de l'invisible »¹⁹. L'ouvrage qui suit décrit certaines des étapes de ce désenchantement.

A la question de savoir pourquoi les "hommes réels" se représentent leurs rapports sociaux sous forme d'une totalité cosmique où toutes les choses du monde sont des êtres vivants, il faut substituer la question plus modeste mais qui a alors un sens : quelles sont les représentations que se font les hommes de leur rapport au monde et comment ces représentations se transforment-elles dans les sociétés humaines jusqu'à aboutir à divers partages entre les hommes et les dieux, ce qui mènera dans le christianisme à un désenchantement abouti du monde qui permettra de penser ce qu'on appellera "le rapport de l'homme à la nature et à la société".

Ce qui était réel encore au XVII^e siècle, c'était le rapport de l'homme à Dieu²⁰. Le réel, c'était l'inconnu plus que le connu. Un certain scientisme nous pousse à considérer la "réalité" comme ce qui nous est certifié par notre connaissance. Or il n'y a aucune raison particulière de considérer que le réel est ce qui repose sur notre connaissance de la matière, plutôt que ce qui résiste à notre entendement, ce qui nous échappe, ce qui est vécu sur le mode du manque ; cette deuxième manière d'envisager le "réel" est tout aussi rationnelle que l'autre. Plus généralement, penser le réel uniquement à partir du connu, c'est tendre à clore le sens, à figer l'histoire, à ne voir dans le futur qu'un agrandissement du présent. Il ne s'agit pas ici de verser dans l'anti-matérialisme. Bien sûr le monde matériel existe, mais nous ne le percevons qu'à travers nos représentations, et ces représentations ne sont jamais "exactes".

Reprenant un terme qui, d'Auguste Comte à Sigmund Freud, sans oublier Marx, a joué un rôle majeur dans la constitution du champ des sciences sociales au XIX^e siècle, celui de fétichisme²¹, nous tenterons dans cet ouvrage de comprendre ces mécanismes de la connaissance et de la construction du réel. Ils opèrent en identifiant comme signes les produits intellectuels et/ou matériels

¹⁹ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cité : I-II.

²⁰ La conception de l'histoire de Bossuet en est une illustration frappante.

²¹ Cette analyse est développée dans un autre ouvrage : D. Becquemont et P. Bonte, *L'illusion de l'échange*, à paraître.

des activités humaines et en procédant à un déplacement qui relève des principes généraux de la pensée symbolique et se traduit par un effet de sens à partir duquel se construit la valeur : ces objets ou propriétés se voient doter de vertus causales qui en font la cause, et non pas l'effet, des activités qui les ont produits.

Ce déplacement représente un mécanisme fondamental de construction du "réel" qui s'effectue non pas comme une identification, une sorte de re-connaissance, mais à partir d'attributions de sens. Ceux-ci s'organisent dans les sociétés holistes en tant que valeur déterminant formellement ces activités, au sein d'une totalité (cosmos), et dans le cadre de la relation entre sujet et objet, individu abstrait et monde des choses, dans les sociétés modernes.

Les valeurs, en tant que détermination de la forme que prennent les activités humaines, sont constamment susceptibles de produire de nouvelles lectures du monde des signes. C'est dans ce cadre que se produisent les changements sociaux qui, dans les sociétés holistes, s'effectuent initialement par une réorganisation des représentations transcendantales et des pratiques rituelles qui gèrent la clôture de la totalité. La transition des sociétés holistes à l'individualisme moderne s'effectue de même dans le cadre d'une transformation des représentations religieuses et des pratiques sacrificielles.

Il apparaîtra dès lors possible de traiter dans un même champ d'analyse le travail tel qu'il est conçu dans nos sociétés, avec la place centrale qu'il occupe dans les paradigmes de nos pratiques et de nos connaissances, et la manière dont se conçoivent, dans d'autres sociétés, les activités qui correspondent à ce que nous avons dénommé par convention le "travail". La littérature anthropologique actuelle s'accommode, au pire, de nos représentations du travail pour constituer une anthropologie économique qui relève de la croyance en l'universalité positive de nos propres valeurs sociales et cognitives. Au mieux, elle s'attache à distinguer le travail de ses

"représentations"²². Mais ces représentations ne peuvent se réduire à la manière particulière dont se refléterait, avec diverses variantes, dans chaque culture, une fonction universelle que l'on appellerait le travail : seule en fait, notre société occidentale l'a nommée "travail".

La manière dont chaque société se représente ce que nous concevons comme "l'action du monde sur la nature" s'effectue par l'intermédiaire de catégories symboliques qui ne sont pas seulement "représentations", mais formes de réalisation et d'organisation sociale qui mettent en jeu l'ensemble du système de valeurs de ces sociétés, inscrites dans une hiérarchie de qualités, et qui configurent dans la réalité et dans les consciences un ensemble de relations par lesquelles les sociétés figurent leur rapport au cosmos. Toutes les sociétés, y compris la nôtre, attribuent aux activités humaines des propriétés, qui apparaissent alors co-substantielles à leur mise en œuvre – qualités surnaturelles dans certaines sociétés, propriété des "choses" dans la nôtre. C'est dans cette faille, ce décalage, que se situe la marge de "liberté" sans laquelle il ne peut y avoir de culture, ni de transformation des valeurs. Il s'agit donc de logiques inconscientes, inintentionnelles, mais plus dans le sens où l'entend la psychanalyse, qui utilise d'ailleurs aussi le terme de fétichisation, que dans celui que lui ont attribué les structuralismes.

Les deux premiers chapitres sont consacrés à une réflexion sur la manière dont les travaux sont conçus et organisés dans une hétérogénéité radicale ou relative dans les sociétés d'éleveurs est-africains et de la Grèce ancienne, dont le choix, même s'il laisse place à l'arbitraire et demeure très incomplet, est justifié par le fait qu'elles illustrent la diversité de ces conceptions²³.

²² M. Cartier (textes rassemblés et présentés par), *Le travail et ses représentations*, Paris, Editions des Archives contemporaines, 1984 (Collection Ordres sociaux).

²³ Il eût été certes utile de joindre à l'étude de ces sociétés celle d'une société de "chasseurs-collecteurs", mais nos compétences restreintes en ce domaine et le statut particulier de ces sociétés à l'époque où les ont étudiées les anthropologues, nous ont conduits à renoncer à ce projet.

Dans le premier chapitre nous exposons comment, dans certaines sociétés d'éleveurs d'Afrique de l'Est, l'Élevage est fondé comme activité masculine valorisée, inscrite dans différents types de hiérarchies : hommes/femmes, éleveurs/agriculteurs et chasseurs cueilleurs, l'attribution du bétail fonctionnant comme une sorte d'opérateur pour déterminer l'ordre social. Le bétail remplit cette fonction en tant que don divin attribué aux hommes qui en retour organisent leurs représentations et leurs pratiques dans le cadre de "l'univers du bétail". Les activités rituelles dans ces sociétés sont loin d'être figées, et le "procès de production" pastoral peut refléter des contradictions qui tiennent plus particulièrement à l'articulation des formes domestiques d'appropriation des troupeaux et des formes collectives d'accès aux ressources naturelles. De nouvelles découpes du surnaturel naissent de nouvelles conceptualisations et formalisations des activités humaines. Dans les royautés sacrées des Grands Lacs africains, l'immanence du surnaturel dans une fonction sociale induit une première homogénéisation des activités humaines résultant de leur commune relation avec cette fonction royale. Tout comme les économies de temple, de palais, qui ont caractérisé l'entrée dans l'histoire de nombre de sociétés, les royautés sacrées voient se constituer ce que l'on pourrait nommer un "surtravail", sur la base duquel se développent de nouvelles institutions sociales et politiques.

L'étude de la Grèce ancienne, par laquelle commence le chapitre 2, souligne que c'est encore d'une nouvelle découpe du surnaturel que résulte la représentation d'une raison instrumentale et plus généralement du caractère instrumental des activités humaines. La "théorie sacrificielle", distinguant la part des dieux et celle des hommes, représente et constitue la société comme une communauté de mangeurs de viandes sacrificielles. La valeur des activités tient à l'incorporation de leurs produits au monde civique qui en révèle l'essence. Au cœur des valeurs civiques, ce décryptage des formules originales de la parenté et de l'alliance inscrit l'ordre statutaire au centre de la *polis* et justifie l'évolution des hiérarchies civiques : l'émergence de la démocratie, concurremment à celle de la figure de l'esclave qui, pour la

première fois, permet d'attribuer un caractère instrumental au travail humain.

À bien des égards le chapitre 3 représente une transition, une sorte d'archéologie de la notion moderne de travail soulignant des continuités par rapport au monde grec. Pour que le travail puisse être nommé en tant que tel, il faut que s'établissent de nouvelles découpes du surnaturel dont l'analyse du sacrifice chrétien révèle certains enjeux.

Méthodologiquement la principale rupture entre les deux parties de l'ouvrage tient à ce que les deux premiers chapitres s'appuient sur les données historiques et ethnologiques pour tenter de restituer le sens des pratiques et représentations attribuées au "travail", alors que nous nous situons résolument, dans la seconde partie, dans la perspective du mouvement des idées en Occident depuis la fin du Moyen-âge jusqu'à la période classique du XIX^e siècle. Le propos est pourtant le même : éclairer sur la diversité de ces pratiques et représentations et comprendre les conditions particulières qui ont amené la constitution de notre notion de travail en portant sur elle le regard de l'anthropologue.

Il est d'usage depuis Max Weber d'invoquer aux origines de la société moderne l'esprit du protestantisme. Juste dans ses grandes lignes, cette thèse doit cependant prendre en compte les évolutions qui sont intervenus depuis l'origine de la religion réformée, et mènent à l'idée de religion naturelle qui s'épanouira au XVIII^e siècle. Le chapitre 4 rappelle les transformations de la morale ascétique des débuts du protestantisme en une morale naturelle, fortement utilitariste. Alors que s'ouvre à la connaissance le domaine des causes secondes, la réflexion sur les imperfections du monde immanent et leur rôle dans l'ordre harmonieux de la Providence divine amène par touches successives à considérer vices et vertus comme nécessaires à cette harmonie. *La Théorie des sentiments moraux* d'A. Smith, qu'on oppose trop souvent à la réflexion développée dans *La richesse des nations*, concrétise cette morale naturelle utilitariste où le bien commun résulte de l'harmonisation, comme par une sorte de main invisible, des intérêts particuliers, tempérant l'incontestable désir humain

« d'améliorer sa condition » par l'existence d'un instinct de sympathie qui fonde la vie sociale.

Parallèlement à cette construction d'un sujet agissant sur le monde qui l'entoure, définissant ses propres fins et valeurs, le chapitre 5 se propose d'identifier certaines des conditions sous lesquelles s'élabore la notion moderne de travail comme attribut de ce sujet. Il faut d'abord que le monde des choses, des causes secondes, définitivement coupé du cosmos et du domaine des causes transcendantales, se réorganise comme un univers exclusivement régi par des relations mécaniques de cause et d'effet, tel que le conçoit Francis Bacon au XVII^e siècle. Dès lors émerge l'idée d'une proportionnalité entre l'action de l'homme et les résultats de son activité, qui va permettre de concevoir le travail comme l'origine de la richesse, à l'exclusion de l'intervention de la providence telle que la concevait la société chrétienne médiévale. La notion de travail peut alors être conçue dans un champ où s'homogénéise le contenu du travail, lorsque apparaît la notion de force de travail comme mesure quantifiable, et où se multiplient les tentatives de situer dans un même espace les représentations du travail, de la richesse, de la terre et de la monnaie.

C'est avec la publication de l'ouvrage majeur d'A. Smith, *La richesse des nations*, en 1776, que le travail va être "nommé", dans l'acception moderne du terme. Le chapitre 6 résume d'abord les points principaux de la démarche de Smith : la représentation du travail comme une réalité substantielle susceptible d'être la mesure universelle, naturelle, de toute marchandise ; la capacité d'identifier cette représentation et de la nommer en tant que telle à un certain degré de développement des forces productives, correspondant à la production manufacturière. C'est une nouvelle configuration qui se met en place, articulée autour de la conception du travail comme source de la richesse, la mise en évidence de mécanismes auto-régulateurs du marché et la notion d'*homo economicus*. On y retrouve l'idée d'une harmonie universelle qui résulte de la conjonction des pratiques des sujets économiques, et celle d'un élargissement constant du domaine des causes secondes accessibles à l'entendement humain. Mais la théorie de Smith ne saurait se limiter à l'ouverture à la connaissance d'un nouveau

champ, celui de l'économie politique classique. Les travaux de Smith sur la morale et le langage, beaucoup moins connus relèvent du même programme.

La constitution de ces nouveaux domaines de connaissance, le triomphe de l'individualisme et la constitution des principales notions de la société libérale moderne, en cette première partie du XIX^e siècle, ne marquent pas une rupture radicale par rapport aux représentations et pratiques sacrificielles, qu'elles réorganisent sur de nouvelles bases. Le chapitre 7 décrit ces réorganisations du champ sacrificiel de Malthus à Nassau Senior, à travers une série d'œuvres, souvent considérées comme mineures, mais qui éclairent sur les nouveaux enjeux sacrificiels : légitimation des imperfections de l'harmonie providentielle, des laissés pour compte du progrès des forces productives, morale de l'effort et de la peine qui donne sa valeur au travail humain et justifie son contenu substantiel, sacrifice d'abstinence qui fonde l'accumulation des richesses sous forme de capital. Le regard jeté par Tocqueville sur la démocratie en Amérique traduit la force du modèle religieux qui se met ainsi en place. Il n'est pas jusqu'à la vision, parfois qualifié d'hédoniste, de Bentham, construisant un système de mesure du bonheur par l'utilité, qui ne porte les traces indélébiles de ces représentations sacrificielles.

Sans "sacraliser", comme ce fut son destin ultérieur, l'œuvre de Marx, et en soulignant toutes les limites de sa démarche, il allait de soi que dans le chapitre 8 nous tentions d'établir un bilan des travaux de celui qui a poussé le plus avant la critique de l'économie politique classique au nom d'une certaine idée de la "valeur-travail", et qui s'est employé, plus ou moins heureusement, à fonder une nouvelle configuration des sciences sociales.

Cette diversité d'approches justifie la forme de l'essai et l'incomplétude d'une recherche qui vise avant tout à définir de nouvelles fondations et à créer un nouveau cadre conceptuel. On relèvera cependant une trame commune dont nous déroulerons quelques fils – celui des représentations sacrificielles en particulier – qui soulignent, s'il en était besoin, que ces représentations du "travail" ne se conçoivent pas en dehors de représentations plus

larges concernant la vie en société elle-même et la vision du monde qu'elle commande. Si chaque chapitre constitue un essai, c'est que nous n'avons nullement entendu disposer la succession des chapitres comme une continuité et que nous ne revendiquons pas une méthode exclusive. Notre propos est d'exposer quelques exemples approfondis de la manière dont pouvait s'esquisser, dans les sociétés traditionnelles comme dans nos sociétés industrielles, un partage entre monde des hommes et monde divin qui hiérarchisait le cosmos en catégories et dessinait une sorte de topologie des valeurs. Le fil continu de la notion de sacrifice dans l'ouvrage n'implique nullement que celui-ci soit un principe explicatif universel ou une cause, mais qu'il a été privilégié dans la mesure où il marquait de manière aisément discernable l'articulation entre nature et surnature, et même – de manière métaphorique – l'articulation moderne entre nature et société.

Il ne s'agit donc nullement d'une suite lisible nécessairement dans une perspective linéaire. Cet ouvrage constitue plutôt une série irrégulière de jalons ou de coups de sonde dans la diversité des sociétés humaines et dans l'immense complexité de l'édifice conceptuel de notre propre civilisation. Plus le "travail" nous apparaissait comme une catégorie particulière à notre société, et "plein de subtilités métaphysiques", plus différentes apparaissaient les représentations de "l'homme" et de la "nature" et les configurations qui régissaient la mise en forme de l'"action de l'homme sur la nature" dans d'autres sociétés, encourageant ainsi la constitution d'une généalogie du travail occidental plus poussée. Le thème du sacrifice témoigne de ces convergences, l'opposition entre hiérarchies et individualisme témoignant des parallélismes. Nous espérons que le lecteur retrouvera, sous cette logique d'exposé, la diversité des démarches méthodologiques et épistémologiques qui nous ont inspirés, et pourra dépasser les effets de brouillage qui sont la conséquence inéluctable du jeu de l'interdisciplinarité.

CHAPITRE 1

LE FÉTICHISME DU BÉTAIL

Valeur du bétail et hétérogénéité des activités

Le bétail constitue la valeur autour de laquelle s'organisent un certain nombre de sociétés africaines, dans l'est du continent en particulier. Dans ses travaux sur les Nuer du Soudan, dont on sait la place qu'ils ont jouée dans la construction de la théorie anthropologique, Edward E. Evans-Pritchard parle d'un "peuple du bétail" (*cattle-people*). Pourtant, les Nuer ne vivent pas essentiellement, ni même prioritairement, de leur élevage, mais aussi de l'agriculture, de la pêche, etc. Cependant leur organisation sociale, l'ordre lignager, les pratiques liées à la parenté et à l'alliance de mariage, leurs relations sacrificielles avec le surnaturel, sont scandés par la circulation et l'utilisation des bovins. Un ensemble de croyances, de savoirs et de pratiques, d'ordre technique certes, mais aussi rituel, social, économique, etc. sont associés à la possession et à l'utilisation de ceux-ci. Si ces éleveurs détiennent aussi du petit bétail, des moutons et des chèvres, ils n'ont pas à son égard la même attitude.

Certains auteurs ont tenté d'apprécier les activités pastorales à l'aune d'une raison instrumentale ou pratique. On a ainsi considéré les éleveurs comme des sortes d'entrepreneurs¹, qui géraient leurs

¹ H.K. Schneider, *Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure*, Bloomington and London, Indiana University Press, 1979. Pour une critique de ces analyses cf. P. Bonte, « Les éleveurs d'Afrique de l'Est sont-ils égalitaires ? », *Bulletin Production pastorale et société*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981, 9 : 23-37.

troupeaux pour s'alimenter, échanger, prendre femme, plaçaient dans d'autres troupeaux des bêtes qui leur serviraient en quelque sorte d'assurance en cas de catastrophe climatique ou de vol, et conservaient les vaches plus âgées naturellement immunisées pour reproduire leurs biens en cas d'épidémies meurtrières etc. Pratiques effectivement "rationnelles", pour autant qu'aucune société ne peut renoncer sous peine de se perdre à une certaine efficacité dans l'exploitation des ressources naturelles², mais qui ne peuvent expliquer la configuration particulière de l'Élevage³ au sein de ces sociétés est-africaines.

La possession et l'utilisation des bovins constituent rarement une activité exclusive. Les produits animaux, lait, sang, viande, ne peuvent former la base unique de l'alimentation humaine. Ils n'en fournissent le plus souvent qu'une part relativement secondaire. Les activités pastorales sont généralement associées à la pratique de l'agriculture céréalière, à l'horticulture, à la chasse et à la cueillette, ainsi qu'à des activités impliquant des techniques de transformation des produits et la fabrication d'armes et d'outils dont la forge est la principale dans ces sociétés africaines.

En tant qu'activités structurées par la valeur accordée aux bovins, l'élevage, l'agriculture, la chasse-collecte, la forge, etc., sont exercés par des groupes sociaux spécifiques. Dans la plupart des sociétés est-africaines, l'élevage est exercé par les hommes et l'agriculture par les femmes⁴. En d'autres cas, cette répartition des activités se fonde sur une distinction que l'on pourrait qualifier

² Cette efficacité n'est pas l'effet d'un choix rationnel au sens où l'entendrait l'économie moderne, mais le résultat de l'ensemble des pratiques qui s'exercent sur l'environnement et dont on peut faire l'analyse en termes de bilan, de degré d'équilibre et de pression sur le milieu, de renouvellement des ressources, etc.

³ Nous utiliserons ici, et dans la suite du texte, la majuscule et parlerons d'Élevage, d'Agriculture, pour désigner non l'activité matérielle de production, mais l'ensemble de pratiques et de sens qui s'organisent sur la base de cette activité.

⁴ Chez les Jie d'Uganda : P. H. Gulliver, *The Family Herds*, London, Routledge and Kegan, 1955 ; du même auteur, « The Jie of Uganda » pp. 157-196 in J.L. Gibbs (ed.), *Peoples of Africa*, London, Holt, Rinehart and Winston, 1965. De même chez les Karimojong : N. Dyson-Hudson, *Karimojong Politics*, Oxford at the Clarendon Press, 1966.

d'ethnique : ainsi les éleveurs spécialisés Masaï se distinguent de leurs voisins agriculteurs, de même langue *maa*, ou des agriculteurs bantous avec lesquels ils entretenaient des relations suivies⁵. Au-delà de la diversité des situations considérées, un trait commun se retrouve dans les relations qui existent au sein de ces sociétés entre Élevage et Agriculture. Il s'agit d'une relation hiérarchique dont la lecture est susceptible de se référer à différents critères :

Critères	Élevage	Agriculture
Sexuel	Hommes	Femmes
"Ethnique"	Éleveurs	Agriculteurs
"Politique"	Aristocrates	Gens du commun

Le rapprochement entre ces différents modes de hiérarchisation souligne qu'ils s'expliquent non pas en termes de complémentarité ou de "division du travail", mais plutôt en termes d'incommensurabilité et d'hétérogénéité des activités et des groupes impliqués. Même si ces activités concourent ensemble à fournir les biens indispensables à la survie de la société, et si s'instaurent des systèmes de circulation et d'échanges entre les groupes concernés, elles demeurent hétérogènes, obéissant à des principes irréductibles, relevant d'attributions de signes initialement distincts.

La dimension sexuelle de cette opposition, évidente dans le premier cas, lorsque les hommes se consacrent à l'Élevage et les femmes à l'Agriculture, se retrouve dans les autres cas. Ainsi, chez les Masaï, qui ne pratiquent pas l'agriculture, les produits agricoles étaient autrefois obtenus dans le cadre d'échanges régionaux pratiqués en priorité par les femmes, à l'occasion de rencontres cérémonielles. Dans un contexte de valorisation de l'élevage qui facilitait le fait que les Masaï, riches en bétail nécessaire pour la prestation matrimoniale, prennent femmes chez les agriculteurs *il*

⁵ J. Galaty, *In the Pastoral Image : the Dialectic of Masaï identity*, PhD, University of Chicago, 1977.

*mee*k voisins, se créaient les possibilités de multiplier ces échanges et d'avoir accès aux produits agricoles.

Dans le royaume interlacustre de Nkore (Ankole), en Ouganda, une aristocratie pastorale, les Bahima, détenait le pouvoir politique à l'exclusion des agriculteurs Bairu, qui étaient simultanément exclus de la possession des bovins. Les femmes Bahima elles aussi étaient écartées, socialement et rituellement, de l'Élevage et, en de multiples occasions, lors de leurs périodes de menstruation par exemple, où il leur est interdit de consommer du lait et où elles doivent se nourrir exclusivement de produits agricoles, elles sont assimilées symboliquement et pratiquement aux agriculteurs Bairu.

La représentation sur un mode sexuel des activités qui ont trait à l'Élevage et à l'Agriculture souligne leur hiérarchisation et la totale hétérogénéité qu'elles présentent, en la fondant sur un mode de catégorisation masculin/féminin qui représente vraisemblablement la conception première de la différence et de l'identité⁶.

L'origine cosmique du bétail

Les récits qui expliquent les origines, tant l'anthropogenèse que la cosmogenèse, ont pour trait commun, dans ces sociétés est-africaines, de lier les bovins au monde surnaturel et de justifier la relation qu'ils entretiennent en ce monde avec les groupes qui pratiquent l'Élevage.

Une série de mythes d'origine a été recueillie par divers auteurs chez les Masai. Certains de ces récits, qui expliquent la distinction des peuples, insistent sur un état d'indifférenciation originel. D'autres justifient plus clairement les conséquences de l'attribution du bétail à certains groupes, à l'exclusion d'autres, en fonction de critères d'ordre éthique. L'ordre social est masculin et les femmes en sont exclues parce qu'elles sont exclues de la

⁶ F. Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

possession des bovins. Les femmes ne peuvent pratiquer l'Élevage et posséder des vaches parce qu'elles ont montré leur incapacité à en faire un "bon usage", qu'elles ont désobéi à la règle divine en utilisant les animaux à des fins personnelles, pour elles et leurs enfants, et non selon les fins auxquels ils étaient destinés quand ils ont été donnés à l'humanité.

L'opérateur des différenciations qui fondent l'ordre social est donc le bétail qui fait partie de la création divine, établi, et rétabli à travers le sacrifice, un lien fondamental entre le monde surnaturel et celui des hommes. Le récit mythique, dans ses infinies variations, met en paroles efficaces des principes de classification fondés sur les représentations de l'univers naturel et social ambiant, au sein desquelles la catégorie "bétail", qui renvoie exclusivement aux bovins, opère pour séparer, classer et hiérarchiser les groupes sociaux, organiser les pratiques, constituer les catégories sociales et, plus généralement, les catégories de ce que l'on appelle parfois, improprement, la "nature". Les Nuer, avait noté avec insistance Evans-Pritchard, sont un "peuple du bétail", alors même que les bovins ne représentent qu'une part limitée de leurs activités matérielles. C'est en pensant leur unité en tant que "peuple du bétail" qu'ils forgent historiquement leur identité et construisent de manière spécifique leur structure sociale lignagère et segmentaire. « Les Nuer ne sont Nuer, écrit John W. Burton, que lorsqu'ils se réunissent pour garder du bétail nuer »⁷. C'est l'inflexion de certaines valeurs, qu'ils avaient en commun avec leurs voisins Dinka ou Atuot, qui contribue essentiellement à cette identité, et les incite à accumuler plus de bovins que ceux-ci.

Cet exemple des sociétés nilotiques soudanaises, sur lesquelles les études de Evans-Pritchard ont suscité une abondante littérature, met en évidence les implications des logiques classificatoires à l'œuvre dans cet univers du bétail. Non seulement la fonction opératoire de cette catégorie "bétail", "bovins", permet de classer et de distinguer les sociétés les unes par rapport aux autres, et de différencier à l'intérieur d'une société donnée des

⁷ J.W. Burton, « Ethnicity on the Hoof. On the Economics of Nuer Identity », *Ethnology*, 1981, 20 : 157-163, 160.

groupes qui se définissent en fonction de l'exercice de l'Élevage, mais la référence au bétail joue aussi comme une valeur organisant pratiquement les activités sociales. C'est parce que le bétail joue cette fonction et se voit attribuer cette valeur que les Nuer se représentent comme un "peuple du bétail", mais c'est aussi en produisant du bétail en tant que valeur hiérarchisant les autres activités sociales que la société nuer se constitue, se reproduit et s'identifie en tant que telle, distincte des sociétés voisines.

Le fétichisme du bétail.

Il est alors, en ce cas précis, impossible de se référer à la conception du travail comme une réalité ontologique médiatisant le rapport entre l'homme et son environnement. Le bétail apparaît non pas comme le résultat des activités d'éleveurs collectivement organisés mais comme l'origine de la vie sociale elle-même et la cause de ces activités. Le bétail et sa circulation entre les hommes, fondent, d'une part, les rapports qu'ils nouent entre eux, et il fonde de même, d'autre part, les relations entre les hommes et Dieu.

S'agissant de la fondation des rapports sociaux, le processus induit par ce que des auteurs anciens ont appelé le *cattle complex*⁸ se manifeste clairement dans le domaine de la parenté et de l'alliance. Dans ces sociétés est-africaines, le mariage est scellé par le transfert d'une importante prestation en bétail de la famille de l'époux à celle de l'épouse. Ce transfert constitue la famille en légitimant les droits du père sur les enfants et il peut aussi être interprété comme une modulation généralisée de l'échange. Les relations qui font des parents des "éleveurs associés, selon l'expression de Philip H. Gulliver, ou des "partenaires pastoraux"

⁸ Pour souligner la manière dont le bétail intervient dans toutes les opérations de la vie sociale et religieuse et apparaît ainsi comme la valeur, la finalité, ultime de la production en s'opposant à l'introduction d'une "rationalité" économique de type occidental. Sur l'origine de l'expression, cf. M.J. Herskovits, « The cattle complex in East Africa », *American Anthropologist*, 192-, 28 : 230-272, 361-388, 494-528, 633-664.

pour parler le langage de Uri Almagor, n'ont rien d'illusoire. En circulant entre les hommes, le bétail produit réellement des relations entre eux, interprétant leur parenté comme la conséquence d'une possession commune du bétail aux origines, ouvrant lors du mariage scellé par la prestation en bétail de nouvelles relations, qui peuvent, par ailleurs, tout simplement découler de rituels communs ou être établies sur l'initiative des hommes.

L'enjeu n'est pourtant pas exclusivement, ni même en priorité, matériel. Ces relations contribuent certes à la construction du troupeau familial, créent une sorte d'"assurance" pour un éleveur qui se trouverait frappé par une épidémie, une sécheresse, une razzia, mais elles ne sont pas constituées à cette fin par les intéressés. Il s'agit d'ailleurs moins de transferts réels d'animaux que de droits potentiels qui seront activés en certaines circonstances. L'objet de cette circulation incessante du bétail, qui constitue selon l'heureuse expression d'Almagor la « trame invisible » de la société, même si elle est souvent virtuelle, vise moins des effets matériels, l'organisation de la production pastorale par exemple, que la réalisation du statut des "éleveurs", des hommes pratiquant l'Élevage.

Les relations sociales ne sont pas considérées comme le support de la circulation du bétail au sein de la société pour assurer la constitution des troupeaux et la répartition des moyens matériels de la production – au contraire c'est cette circulation du bétail qui est conçue comme le fondement de la vie sociale. L'usage alimentaire, la consommation des viandes impliquant la mise à mort, est souvent obliéré, voire nié. Sous ses formes diverses, la vie sociale apparaît en définitive comme une sorte de concrétisation, d'expression temporelle et changeante de la trame invisible qui lie, depuis les origines, les hommes par l'intermédiaire du bétail.

Les déplacements qu'opèrent ces représentations se retrouvent à travers une autre trame, invisible elle aussi, que noue le bétail entre les hommes et les Dieux.